الهرمينوطيقا والرؤى المقاصديّة في علم الكلام الجديد

– جدليّة العقائد والتّواصل الموروث –

Hermeneutics and intentionality in modern ‘Ilm Al-Kalam
- the dialectic of doctrines in relation to heritage -

أمينة فريك، يوسف مقران

المركز الجامعي عبد الله مرسلي بتيبازة (الجزائر)، frik.amina@cu-tipaza.dz

المركز الجامعي عبد الله مرسلي بتيبازة (الجزائر)، mokrane.youcef@cu-tipaza.dz

الاستلام: 25- 01-2023 القبول: 18-04-2023

ملخص: يعرض هذا المقال تحليلاً تفسيرياً لتمفصلات الهرمينوطيقا الضمنية . في بُعدِها التأويلي . مع علم الكلام الجديد المستنِد أصلاً إلى الرؤى المقاصِدية. ويتم التركيز فيه على شرح كيف أنّ النّصوص الدينية التي لا تزال تأخذ حقها من التأويل من الطبيعي أن تجد ضالّتها في الدرس الهرمينوطيقي الثري بنزعته المقاصدية، وبوصفها تعمل على توسيع فهم النّص بصفة خاصة وفهم موضوعاته بصفة عامة. ورغم الغموض الذي يبقى ظاهرا في استعمال الهرمينوطيقا في مقاربة المعطيات الدّينية إلا أنّها تظل بارزة في الدّراسات الكلامية من حيث هي قول كلامي عقدي يسعى إلى تحقيق التواصل مع الوحي في إطار الدين والحياة؛ أي داخل الدين ولكن برؤية مقاصدية جديدة تدعو لتحقيق المصالح الإنسانية تماشيا مع معطيات العلوم الفقهية ومقاصد الشريعة.

الكلمات المفتاحية: الهرمينوطيقا؛ علم الكلام الجديد؛ الرؤى المقاصدية؛ الجدل؛ التأويل؛ الفهم.

تصنيفاتJEL:Z11،Z12 .

Abstract: This article aims to analyze and explain the recent and implicit articulations of hermeneutics in itsinterpretative dimension with the ‘Ilm Al-Kalam (Theology) from the Islamic tradition and based on the contribution of intentionality. In doingso, we must alsospecify the factthatthe sacredtexts are naturallyexposed to interpretationswhichwill lead them, as a result, to takeadvantage of the saidhermeneutics in itsinterpretativebranch. Withoutforgettingthatitalsoworkstowards the understanding of the text in a specialway and the understanding of itsthemes in general. Despite the confusion surrounding the hermeneuticapproach in itsapproach to religion aspects, itremainspreponderantwith regard to the studiesthatemergefrom ‘Ilm Al-Kalam. This isconfirmed by its contribution to determining confession as advent and

word, both of which do not departfrom the communicational regard, not evenfrom life which, goingfromthisprinciple, must contain the religious.And this, in the perspective of the new concept of Intentionality and in a vision that tends to bringIslamic jurisprudence closer to the spirit of the Shari'a (Islamiclaw).
Keywords: Hermeneutics ; New ‘Ilm Al-Kalam ; Intentionality ; Dialectic ; Interpretation ; Comprehension
JEL Classification Codes:Z11,Z12.

أمينة فريك: frik.amina@cu-tipaza.dz

1.مقدمة:

لقد شكّلت الهرمينوطيقا الفلسفية مرحلة هامَة في تاريخ التّفسير. ولاسيما اللاهوتي منه، حيث اعتبرت وسيلة هادفة إلى تحقيق تأويلٍ عقلانيّ مقبولٍ للكتب المقدَّسة، وكلّ ما يتعلق بفهم نصوصها " الكتابية " . أي في وحدتها المتعارَف عليها . وحياً كانت أم تفسيراً وتأمُّلاً دينيا (**Exégèse**) في الأساس. ومثلما ارتبط هذا الفهم . المتفاوِت غالبا ولاحقا . بمسائل اللغة وقواعدها ونقوشها وحروفها، فقد ارتبط أيضا بثقافة القارئ وظروفه التاريخية التي تتم القراءة فيها ومن خلالها. من هنا انبرى التأويل كآلية موضوعية وبوصفه يعتمِد نظريات هرمينوطيقية مختلفة وعن طواعية، فشكّل . بالتالي . عنصرا هامّا في إنتاج القول الكلامي، من حيث هو دفاعي تناظري يسعى لحفظ العقيدة المتَّبَعة من كلّ تشويش بِدْعِيّ.

في ظلِّ هذا الضّرب من التأويل المكرَّس هرمينوطيقياً، أمكَن لبؤرة التفكير الدّيني المعاصِر أن تتوسَّع بحيث لم يعُد يخشى توظيف معطيات المعارف الإنسانية الجديدة، من أجل الكشف عن جوهر الدّين، بل والحرص على حمل القضايا العقدية إلى مرحلة البناء والتركيب لتحقيق تماسك البنية الاجتماعية، الأمر الذي أدى إلى التجديد في علم الكلام عن طريق توجيه الإنسان للبحث في المسائل التي تربطه بتعاليم الوحي، وتحليل المعرفة الدّينية في جانب العقيدة وأصول الدّين. فكان التّلاقح الذي حدث مع العلوم الفقهية ومقاصد الشريعة بمثابة الانطلاقة التي حرّرت القيود الكلامية الدّفاعية المحضة، وقادتها لاستخدام العقل من أجل استنباط المقاصد الكبرى التي تُعرَف بها مزايا العقيدة الصحيحة وتعاليمها، ولتحقيق التفاهم والتواصل.

فما الذي يُقصَد بالتجديد الكلامي؟ وكيف أعيد إنتاج القول العقدي الذي شكّل محور الدّراسات الإسلامية؟ وما علاقة المقاصد التي تسعى الشريعة إلى تحقيقها بعلم الكلام الجديد؟ وما شأن التأويل الهرمينوطيقي في كل ذلك، وبالنسبة لهذا وذاك ؟

لتناول هذه الإشكالية التي عرضت لنا وهي مصوغة في الأسئلة الآنفة، حاولنا رصد بعض الحقائق المتصلة بالقضايا التي تعنينا هنا، بنفض الغبار عن بعض الاجتهادات المنثورة هنا وهناك من أجل إيجاد خيط رابط بينها، والتوصل إلى إصدار قراءة تكون على مستوى متطلبات هذه الإشكالية التي نزعم أنها بحاجة إلى البحث المستقصي.

2.هرمينوطيقا النّصوص الدّينية ومقارباتها

في إطار العمل على تجديد الفكر العربي الإسلامي المعاصر، بغية مواكبة الفكر العالمي من خلال بعث التفكير العقلي وتطوير الحس النقدي بالخصوص، اتصلت مجموعة من المناهج المستدرجة في الثقافة العربية بالعلوم الإنسانية والدّراسات الكلامية خاصة، من أجل قراءة النّصوص الدّينية؛ بحكم أصالة هذه الأخيرة، ثم بحجة تطعيم تلك المناهج بنتائج الحداثة التنويرية لتُعمّم بعد ذلك على سائر النّصوص.

ويتمثّل فضل الهرمينوطيقا على النصوص الدينية في اهتمام روادها بإعادة النظر في القراءات القديمة (التفسيرية والفقهية واللغوية والفيلولوجية على وجه التحديد) التي اتخذت من النّصوص المقدّسة مدونة من أجل تطبيق طرائق الفهم والآليات الفلسفية المعرفية، لمقاربة هذه النصوص النوعية ومحاولة استنطاقها،باعتبار أنّ الفهم الدّيني الخاضِع لركامٍ من الانتقادات، ينطلق من تمييز بنية الخطاب الدّيني عن بنية النصوص الأدبية الأخرى على الأصعِدة اللغوية والدّلالية والتداولية على السواء.

ومع أنّ الهرمينوطيقا تُحَدَّد مِن هذه الزاوية، على أنّها « تفسير وتحليل لما يحدث في الذّهن لحظة فهم النّص » (الرفاعي، 2017، صفحة 11)؛ فإننا نتبنى . في سياق هذا الفحص.. التعريف العملي الذي اقترحه بول ريكور (1913 . 2005) **Paul Ricœur** للهرمينوطيقا، « إذ أنها [بالنسبة إليه] نظرية عمليات الفهم **understanding** في علاقتها بتأويل **interpretation** النصوص. ولهذا فإنّ الفكرة الأساسية في الهرمينوطيقا ستكون إدراك الخطاب **discourse** بوصفه نصا ».

(ريكور، 2001، صفحة 61)، وهو الإدراك الذي يسمح لكل مقاربة هرمينوطيقية بأن تشمل الاهتمامات الأنطولوجية والخطابية معاً، وذلك ـ كما يعلّل ريكور ـ «لكي يتوقف الفهم عن الظهور بصفة نمط من المعرفة وحسب، بل بوصفه طريقة كينونة وطريقة للارتباط بالكينونات الأخرى» (ريكور، 2001، صفحة 61)؛ وهو يقترح ـ مرّةً أخرى ـ اعتماد مفهوم مارتن هايدجر (1889 ـ 1976) **Martin Heidegger** لـ " الكينونة " (ما هو أنطولوجي) المدمَجة في الطريقة (ما هو من جنس الخطاب)، نظرا لما يهجس في روعه المنهجي مِن همّ إكساب الدراسات الهرمينوطيقية جانبا من الاستقرار الذي رفض أن يعزى إلى النمطية المعرفية فحسب ـ

يتّخِذ هذا التعريف طرحاً للهرمينوطيقا منظوراً إليها مِن خلال علاقة النص بالخطاب، ومِن منطلق حدّ الخطاب ـ الذي لا مندوحة مِن إدراجه هنا ـ بأنّه ارتباط النص بسياقه (أو شروط التلقي والتأويل). (**Adam, 1999, p. 39**) وهو طرح يستقي أصوله من تقاليد الدراسات النصية ذات الميسِم السياقي والتي تمتدّ فروعُها ـ من جهةٍ ـ إلى تحليل الخطاب وتحليل المحتوى*[1]، وإلى لسانيات النص ـ من جهةٍ أخرى؛ ولاسيما على إثر إطلاق جان ميشال آدم (1947 ـ) **Jean-Michel Adam** لمعادلته المشهورة التي يذهب فيها إلى أن الخطاب = النص ضمن السياق (مع تعرُّضها للتحفُّظ والمناقشة من قِبل صاحبها ذاته) (**Adam, 1999, pp. 20-49**). أو المقام أو ما يعتبره العالم اللساني الهولندي فان دايك (1943 ـ) **Teun A. van Dijk** من جهته ويسميه تقنياً «الاعتبار التداولي

[1] * نقصُد به (Analyse de contenu) الذي ليس سوى مظهراً من مظاهر الفحص المنهجي للوثائق النصية أو المرئية. مع أنّ الباحِث، في تحليل المحتوى، يحاول تقليل التحيزات المذهبية (المعرفية والثقافية وغيرها) المحتملة، من خلال ضمان موضوعية بحثه: وهو ما يجعل مجالَه يقترب أكثر بلسانيات المدونة؛ فإنّ باعه فيما يتعلّق بعمليّة انتقاء مجموعة من المستندات النصية أو المرئية أو الصوتية بانتهاجه للمنهج الاستقرائي والمقاربة الموضوعاتية، يبقى باعاً مشهوداً به كمصدر منهجي تقصُده مختلف المشارب التي تفرَّعت عن المنزع التفسيري للنصوص والتي تتطلّع إلى اكتساب تقاليد منهجية معترف بها ابستمولوجيا على الأقل.

المخصوص بتراكيب سياقية كالبنيات المعرفية والاعتقادية والمآرب والأفعال وغيرها »» (دايك، 2000، صفحة 304). مع العلم أن فان دايك يعد . هو وزميله والتر كينتش (**Walter Kintsch**) . أحد المؤسِّسين لنظريةٍ تفسِّر الإجراءات النفسية ودورها في فهم أيّ خطاب.

ونزوعنا إلى الاستثمار في هذه النزعة التكاملية الجامعة بين شقيْ كينونات الفهم (النص والخطاب) والمستخلصة مِن المقاربة الهرمينوطيقية، يرجع إلى إيماننا بمبدأ النسبية الذي يمكن إسقاطُه على محوريْ الزمن (النص) والتزامن (الخطاب) على أنّ الأول يمثل حُجيةَ العقائد والثاني يتأسّس على أنه حِجاجُها: بحيث نستشرف . بفضل تلك المقاربة ومن هذا المنطلق . عدم تعارض النسبية المقصودة مع " المطلق " الذي يحدو دائما كلّ رسالة سماوية ضمن مقولة (أزلية الوحي). ومصداق ذلك أنّ تطوّر النشاط الهرمينوطيقي ارتبط في الثقافات الغربيّة بشكل خاص بسعي كلّ من المسيحية واليهودية لإيجاد نماذج التفسير التي تكون ملائمة للكتاب المقدّس، والتي فُسّرت أنذاك بطريقة تحفظ مشيئة الرب المطلقة.(جينروند، 2014، صفحة 65).

3.علم الكلام والخلفية الهرمينوطيقية

لقد عرَّف ابن خلدون (1332 . 1406) علم الكلام بإيجاز يهم استحضاره للإطلالة عبره على ما يتفرع عنه من القضايا المحورية، في قوله:«علم الكلام هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة والرّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السّنّة. وسرّ هذه العقائد الإيمانيّة هو التّوحيد» (خلدون، 1988، صفحة 580).

عطفاً على هذا التحديد العلمي الدقيق وإثراءً له، علينا بتعميق النّظر حول الصّورة التاريخية التي مرَّ بها علم الكلام.وقبل ذلك، لا بأسَ أن نستند أولاً إلى قول أحمد أمين المسهِب في بعض القيود التعريفية لهذا العلم وفي تسميته وتعليلاتها المتباينة:«سُمِيَ هذا العلم الذي يبحث في العقائد بالأدلة العقلية والرد على المخالفين بعلم الكلام، وسُمِيَ المشتغلون به بالمتكلمين. وقد اختلفوا في سبب هذه التسمية؟ فقال بعضهم: إنه سمي علم الكلام، لأن أهم مسألة وقع فيها الخلاف في العصور الأولى مسألة كلام الله وخلق القرآن، فسمي العلم كله بأهم مسألة فيه، أو لأن مبناه كلام صِرْف في المناظرات على العقائد، وليس يرجع إلى عمل، أو لأنهم تكلموا حيث كان السلف يسكت عما تكلموا فيه، أو لأنه في طرق استدلاله على أصول

الدين أشبه بالمنطق في تبيينه مسالك الحجة في الفلسفة، فوضع للأول اسم مرادف للثاني، فسمي كلامًا مقابلة لكلمة " منطق" إلى آخر ما قالوا» (أمين، صفحة 9).

أما فيما يخص الجانب التاريخي لتبلور تسمية (علم الكلام) ونشأته في نسخته المنقَّحة، يورِد أحمد أمين ما يأتي:

« والظاهر أن إطلاق هذا الاسم على هذا العلم كان في العصر العباسي، وعلى الأرجح في عصر المأمون، فقد رأينا أنه قبل ذلك كان يسمى البحث في مثل هذه الموضوع " الفقه في الدين " نظير " الفقه في العلم " وهو علم القانون، فقالوا " الفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم "، وسمى أبو حنيفة كتابه في العقيدة " الفقه الأكبر ". ويقول الشهرستاني: " ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنًا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام "، على قوله يكون المعتزلة هم الذين سموا هذا العلم علم الكلام، وأن ذلك كان بعد أن نقلت إلى العربية كتب الفلسفة اليونانية أيام المأمون » (أمين، صفحة 32) .

وإذا كان شأنُ هذا العلم في نشأته واستوائه بمثل هذا الوصف، فمِن الواضح أنّه لم يبلغ مستقرّه إلاّ بعد حينٍ . علاوةً على ذلك، فقد جعل التطور الذي مسّ التفكير البشري المسائل تتوالد من سُنّة تضارب المعارف والمعلومات القبلية في الذهن، وتنمو وفق هذه الآلية (قراملكي، 2002، صفحة 130). إذ تعتبر التّحولات التي وقعت على الكلام العقدي انطلاقاً من المعتزلة إلى الماتريدية مروراً بالأشعرية نوعا من إعادة القراءة وإعادة الإنتاج. (شرع، 2011، صفحة 260).

وعلى خلاف ما يمكن أن يعتري المرء من الأوهام الخاطِئة حول عدم جدوى حركة التّجديد المتأخِّرة، فإنها أيقظت الفكر وأكّدت على دور العقل والعلم كرافدين رئيسيين في إدراك البواطن والوجوه من أجل تفسير المعتقد، وتطهير وجدان الأمة من الخرافات (الرفاعي، 2017، صفحة 45). ومن العلماء الذين نشّطوا هذه الحركة التجديدية، نذكر «جمال الدّين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، وعبد الرحمان الكواكبي، وشبلي النعماني، والطاهر حداد، ومحمد الطاهر بن عاشور ...وغيرهم» (الرفاعي، 2017، صفحة 45)..

وبالنَّظر إلى المحاولة التّجديدية التي عرفها علم الكلام في واقع الفكر والحياة والكون، يَبرُزُ لنا الاجتهاد العملي الذي مسّ أصول الديانات وعقائدها، فاعتُبرهذا التوجّه المنفتح«تعبير عن الجانب المعرفي الواقعي المتاح للبشرية» (مدن، 2014، صفحة 14)، إذن فمضمونه إنساني وليس لاهوتيا خاصا (مدن، 2014، صفحة 14). وبهذا المعنى فإنّ التجديد الحاصل إنّما جاء ليزيل البِدع الفكرية عن هذه الأصول القمينة بأن تسترجع فعاليتها المعهودة (شرع، 2011، صفحة 262).

4.علم الكلام وتأويلية الخطاب الدّيني

1.4.الخطاب الديني بين الدّلالة والتّأويل

أخذاً بما نصَّ عليه بول ريكور، تعدّ اللغة أول قطاع محلي ـ أي معطى سلفاً ـ تسعى الهرمينوطيقا إلى تعريته (ريكور، 2001، صفحة 61). وعليه، فلا نستغرب أن نُلفي الدلالة اللغوية تأتي على رأس قائمة الركائز التي يعتمد عليها المفسرون من أجل استخراج مقاصد الآيات القرآنية؛ بل إنّ لهذه الإوالية اللغوية مكانة خاصة عند هؤلاء المفسِّرين جعلتهم يبدعون في تسميتها لاحقا بالمقاربة اللغوية ـ أو المقاربة النحوية على الأصح ـ وهي المقاربة التي يمكن أن نجد لها مقابلاً في التراث التفسيري الغربي تحت تسمية المقاربة الفيلولوجية التي ـ بالمناسبة ـ لا نجد حرجا في ترجمتها إلى العربية بالمقاربة الفقهية اللغوية (نسبةً إلى فقه اللغة العربية وسُننها كما دأب بعض السلف أن يطلق عليه)، من غير ادّعاء التناظر والتطابق بين المفهومين*[2] .

---

[2] *ذلك أن القول بأن الفيلولوجية ـ في مفهومها الغربي ـ تهتم أكثر بالنصوص، أمرٌ مفروغٌ منه. ووجهتها في ذلك هي تحقيقية شبه تاريخية، وتتعامل مع جميع النصوص والنقوش الكتابية (الحرفية المحدودة والأثرية الواسعة) بنفس الهاجِس والدرجة، أي تنظر إليها من منطلق كونها تشكِّل وثائق شاهدة على ثقافة أو سمة حضارية أو ظاهرة أدبية أو حقيقة تاريخية .. الخ، فيصر اهتمامها بالقضايا اللغوية ـ بناءً على ذلك ـ هامشيا مقارنةً مع ذلك الهوس التحقيقي والتفسيري أيضاً. وهذا ليس الفارق الوحيد بينها وبين فقه اللغة عند العرب ولاسيما القدماء (المقام لا يسمع للاستطراد في هذا الموضوع في هذه المساحة الضيّقة). وإذا صح أن نبحث عن بديل للبحث الفيلولوجي الغربي في التراث العربي ـ بعيداً عن التلفيق ـ سنجد ضالّتَنا في جهود المفسِّرين الذين يعنون بالقضايا اللغوية على هامش عنايتهم بالمعاني القرآنية الربانية المقصودة في ذاتها. فالبحث اللغوي عند هؤلاء ـ كما عند الفيلولوجيين الغربيين ـ أداةٌ مسخَّرة نحو غاية أخرى، وليس

وتسليماً بعلمية هذه المقاربة اللغوية (اللسانية)، نميل عن قناعة بها ـ إلى التعامل مع المدوّنة القرآنية على أنها تمثِّل المفهوم الذي شاع مؤخّراً بفضل مصطلح (الخطاب القرآني)، الذي يعتبر أعمّ دلالة من مصطلحية النّص، بحيث يشمل كلاًّ من المتكلّم والسامع والنّص في حدِّ ذاته. وهو ما يشكّل أمامنا عملية التّلفّظ، وما يمثّل قطبيّ التواصل بمفهوم سوسير في حدود كلام (خطاب) متبادل بين طرفين،حيث يقوم المفسّرُ خلال هذه الوضعية الحركية بتأويل المحاور الدّلالية والنّحوية انطلاقا مما توفّره قوانين السياق والوضعية(**Contexte et situation**) (حمو، الصفحات 130-131). لذلك فإنّ حدود التأويل تقف عند المفسرين في عنايتهم بوحدة المعنى ومقصدية الدّلالة الأولى من جهة، وضرورة التأكيد على احترام خصوصية صفة الكلام بين أنواع الخطاب بصفة عامة من جهة أخرى.(عمارة، 2007، صفحة 112).

وعلى الرغم من تواجد المقاربة اللغوية على واجهة الأدوات التفسيرية الناجعة للوحي، فالحقيقة التي لا جدال فيها أن النص نفسه يمكن أن يكون موضوع تفسيرات متباينة للغاية، إذ غالباً ما يكون هناك أمرٌ جديدٌ ومختلفٌ جديرٌ بالاكتشاف ونسج الخطاب حوله بمساعدة الخيال وتوليد المعنى.وبناءً على ذلك يمكن للمرء أن يعي القول بأنّ «النص تأليف وتجميع لنواة الحقيقة، وتأويله تأليف، حينما يعمل مفهوم التأليف عملاً مزدوجاً:النصّ تأليف إلهي، والتأويل تأليفٌ إنساني»(عمارة، 2007، صفحة 112).

ولتعليل توسّع دائرة العلوم التي تتدخل لتفسير الوحي أو بالأحرى الظاهرة القرآنية ـ كما يسميها مالك بن نبي (1905 ـ 1973) تحديداً، يمهِّد محمد أركون (1928 ـ 2020) حديثه عن المكانة

هدفاً في ذاته. أما علاقة ذلك كله بالهرمينوطيقا، يمكن تحديدها على صعيد ما أمعنت فيه الفيلولوجية عند الثقافية الغربية من تفسير الرموز والأساطير الدينية مطلقةً عليها تسمية (التأويلات المقدسة)أو (التأويل الكتابي) عندما يقتصر على الكتاب المقدس، أي نصوص اليهودية والمسيحية التي يلخصها مصطلحا التوراة والأناجيل. فكلا الاهتمامان يستعملان نفس الأساليب في تحليل المدونة لكن لأغراض مختلفة.ولا نستبعد أن يُسوَّغ إسقاط ذينك التشابه والاختلاف على علم التفسير القرآني.

المعرفية والوظيفية المعيارية للوحي ممثّلاً في القرآن الكريم، قائلاً: «إنّ المكانة اللاهوتية لما يدعوه المؤمنون التوحيديون بالوحي كانت على مدى قرون وقرون المصدر الأعلى والنهائي لحياتهم. وكانت في الوقت ذاته موضوعا للمناقشات والتفسيرات » (أركون، 2005، صفحة 11). ولما كان النص المقدس محاطا دائما بملابسات عديدة الأبعاد منها ما هو من قبيل التاريخي وما يندرج في الاجتماعي والنفساني والثقافي، وإذا ما طاوعنا مفهوم جاك دريدا (1930 ـ 2004) **Jacques Derrida**للمعنى الذي بالنسبة إليه يهرب باستمرار وينجرف مع طوفان التأويلات؛ تيقّننا من أهمية العودة إلى الهرمينوطيقا كأداة سبق لها أن أوقعت الفهم ذاته في دائرة المفهمة (**Conceptualisation**) لكونه يعتبر وحدة قابلة للدراسة والتنبؤ، ولضمان الوقوف عند حالة تفسيرٍ عملية وعلمية. ولا ننسى أيضا أننا ـ معشر البشر ـ نفهم دائما بطريقة مختلفة كما تقول أطروحة غادامير. كما أمكن لنا التثبّت من أهمية علم الكلام الجديد الذي يتعامل مع غربة الواقع وأزماته (عبيدي، 2011، صفحة 375).

2.4.الممارسات التأويلية في علم الكلام

لم يكن الانفتاح على التأويل ظاهراً بقوّة إلاّ بعد غلبة النّزعة العقلية في تفسير النّصوص الدّينية خاصّة بعد ظهور الفِرق وتعدّد الاتجاهات المذهبية والسّياسية (حباس، 2016، صفحة 106). ولعلّ أوّل مَن تناول قضية علم الكلام المضمّن في إطار التأويل هو المستشرق الألماني يوسف فان إيس (1934 ـ) **Josef van Ess**، الذي قام بمعالجة هذه النقطة بشكل دقيق وواضح في إطار عنايته الصارمة بنظرية المعرفة في المدرسة الإسلامية وبالخطاب الصوفي. هكذا، فيمكن الذهاب إلى أنّ تياراً ما في الدّراسات الاستشراقية كان وراء إحداث تفاعل بين الرؤى الأولية حول خصوصية النّصوص الدّينية والفكرية والمعطيات الحداثية، غير أنّ ذلك حصل على وقع التصادم الذي جرى مع علوم الوحي، وهو ما أفرز العمل على تبنّي مناهج وأدلّة تعمل كلُّها على الدّفاع عن العقيدة والشريعة الإسلاميّتيْن. واستناداً إلى هذه الحيثيات، بالكاد كانت دراسات بعض المستشرقين ضرباً مِن القراءة الجديدة التي تهدف إلى الكشف عن صدق حجيّة النّص النّبوي من خلال المحاكاة الإنسانية والتاريخية.

وقد لاحظ فان إيس أنّ الجانب التاريخي هو الجانب المسيطِر على الفهم والتّلقي، بغضّ النّظر عن أزلية الوحي وما يليق بها مِن التنزيه عن الزّمن، فأنشأ يُشيد بارتباطية الإيمان بالسياق التاريخي (شرع، 2011، صفحة 257) وهنا، نرى أنَّ النظرة التاريخية التي اعتمدها يوهان جوتفريدهردر (1744 ـ 1833) **Johann Gottfried Herder**، كانت توحي بأنّ « التاريخ ذو عناية ربّانية لكنه في آن واحد موضوع ممكّن للفهم العقلي ونحن نفقد منظورنا للعناية لأن مفهومنا للعناية ينقصنا » (التميمي، 2018، صفحة 164)، وما يقصده كلٌّ مِن فان إيس وهردر بهذا الكلام أنّ العلاقة التي يشكلها الإيمان والتّاريخ هو بمثابة توسّط الفهم والذات في استيعاب حقائق الوحي.

وإنّ العلاقة الرّابطة بين الوحي والإيمان تطرح إشكالية حقيقية تناولها التأويل في علم الكلام؛ لأنّ كون النّص القرآني نصّا حيّا، يجعله منتجا لنصوص هامشيّة، تتحوّل مع شروط الوعي المرتبط بالتّاريخ. فيصير الاستمرار متلائما مع فهم راهن (عمارة، 2007، صفحة 95).وعلى مستوى آخر، تعتبر الممارسات التأويلية مؤثرة بتشكّل المسيرة الكلامية المعاصرة حسب نظرة المتكلّمين ومتفرعة إلى قسمين رئيسيين. يهم منهما استخدام التأويلية كمنهج في الدراسات الجديدة لعلم الكلام أمثال: محمد مجتهد شبستري، وحامد أبو زيد، والثاني: اعتبار التأويلية موضوعا من مواضيع علم الكلام الجديد (دميري، 2016، صفحة 437). حيث مثّل لاحقا مرحلة في بناء الدّليل الكلامي والغرض منه هو الوصول إلى درجة من الموضوعية بحيث تثمر الفصل بين ذات المتكلّم والنّص (دميري، 2016، صفحة 431).

5.علم الكلام الجديد: النشأة والمفهوم والغاية

إنّ الحديث عن نشأة هذا المصطلح وظهوره للمرة الأولى أمرٌ مختلَف فيه شيئاً ما. فهناك مَن يورِد اسم المفكر الهندي شبلي النعماني(1857 ـ 1914) الذي حرّك همّتَه بحثُ الأسئلة الجديدة التي يثيرها العصر الحديث ويفرضها على المسلمين عقيدةً وشريعةً، وهذا ما ذهب إليه عبد الجبار الرفاعي بقوله: « أما نشأة مصطلح علم الكلام الجديد، فيبدو أنّ هذا المصطلح ظهر للمرة الأولى عنواناً لكتاب شبلي النعماني» (الرفاعي، 2017، صفحة 45)؛ وذلك قبل أن يصدر تحفّظه مستدرِكاً بهذا القول: « إلا أنه

لا يمكن الجزم بأنّ شبلي النعماني هو أوّل من نحت هذا المصطلح [..] لكنه كان من أوائل الداعين إلى تجديد الكلام، بغية الرد على الشبهات الحديثة، والدفاع عن الشريعة» (الرفاعي، 2017، صفحة 45) .

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذا المصطلح « يتداخل مع مصطلحاتٍ أخرى مثل: فلسفة الدين، واللاهوت الجديد. ويشيع الاستخدام الأول مع الفلاسفة الناطقين بالإنجليزية، بينما يشيع الثاني عند الألمان. وهناك مصطلحات غربية ترادف فلسفة الدين،منها: اللاهوت الفلسفي،الذي استخدمه ابن النديم للإشارة إلى علم الكلام عند المعتزلة»(حامد، 2020، صفحة 12).

ومهما يستتر مِن سرّ مَن أحرز قصب السبق في هذا الاصطلاح الذي لا مشاحة فيه ما دام أضحى عنواناً للاتجاه الحديث في إعادة بناء علم الكلام، فقد شفع النعماني لمفهومه بأصالة منفردة، وحاول أن يوسِّع من أفقه، حينما قابله بعلم الكلام القديم الذي رأى فيه أنه كان يعنى فقط بالبحث عن العقائد ومحاولة الرّد على الخصوم فاقتصرت مهمّته على حماية العقيدة وإثباتها بإيراد الحجج ودفع الشبه عنها كون الموضوع الأساس الذي قدّمه علماء الكلام ومؤرّخوه هو «الأصول الاعتقادية التي تُكوّن المعرفة النّظرية للدّين» (التميمي، 2018، صفحة 33)، فاتخذوا ـ جراء ذلك ـ مِن الكلام وسيلة تُمكّنهم من فهم البناء الكلّي لعقيدتهم. فكان التقعيد له «استجابةً لظروف التّحدي ومظهرا من مظاهر المواجهة الفكرية» (عكاك، 2017، صفحة 167). وقد اتّضح هذا جليّا في تعريف أبي نصر الفارابي (874 ـ 950) لعلم الكلام :«وصناعة الكلام ـ يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملّة، وتزييف كلّ ما خالفها من الأقاويل»(الفارابي، 1996، صفحة 71).وتأسيساً على تصاقب هذه الجهود تصاقباً طبيعيا، «فليس تجديد علم الكلام بدعاً من ذلك، وإنما هو مشروع تضافرت في احتضانه وتطويره مبادرات وجهود معرفية وعملية، أسهم فيها رجالٌ أدركوا مأزق التفكير الديني في الإسلام الحديث والمعاصِر » (الرفاعي، 2017، صفحة 45) .

هذا، وتبقى محاولة الإشارة إلى الهدف مِن وضع الكلام تحت ظلّ أي ديانة هو بطريقة أو بأخرى «إثبات الأحكام التي تتضمّنها الملّة بالبراهين المختلفة» (الرفاعي، 2017، صفحة 34)، ومن ثمّ المعرفة الضّمنية للتّعاليم الدّينية. ونظرا للتأثر المباشر بالفلسفة اليونانية التي تعرض لها المتكلّمون من أجل فهم

حقائق الوجود، فإنّ الدّراسات الكلامية القديمة غلب عليها طابع المحاججة، فقامت الأفكار الكلامية على أسلوب الجدل والمسلّمات الفلسفية. وقد بيّن أبو حامد الغزالي (1058 . 1111) هذا الأمر حين انتقد منهج المتقدّمين قائلاً:«إنّ الهدف من هذا العلم المحافظة على عقيدة أهل السّنة وصيانتها من تخريب المبتدعين، وأمّا عيب المتكلّمين في أنّهم يتكئون في علمهم على مقدّمات وأدوات استعاروها من الخصم(الفلاسفة)» (قراملكي، 2002، صفحة 45)، وتأسيسا على هذا فإنّه يؤكّد على ضرورة إعادة النّظر في علم كلام المتقدّمين؛ لأنّه بمثابة برنامج قاصر للمعارف الدّينية قائم على المنهج الجدلي، والعمل على طرح كلام جديد مهمته توليد علم قرآني قائم على أساس تعاليم الوحي من أجل إحياء الفكر الدّيني.

وبالتالي فقد تعدّى موضوع علم الكلام مِن إشكالية البحث عن السّبل الدّفاعية التي تحرس العقائد وتنتصر لها إلى البحث في «الأبعاد التاريخية والحضارية والأخلاقية للدّين» (الرفاعي، 2017، صفحة 46) ، ليس بهدف تأصيل أعرافه على أسس سليمة فحسب، ولكن من زاوية إتقان لعبة عزل التصورات الفردية والجماعية عن الدين الذي سيمكن التعامل معه بوصفه يمثل معرفة لا تقل أهمية مقارنة بالمعرفة الحديثة. والبحث التجديدي في علم الكلام يعني ضمنا استيعاب وتجاوز علم الكلام القديم (الخولي، 2014، صفحة 27) ، وعليه ستضاف مسائل جديدة إلى المسائل التّقليدية هي من قبيل ما أدرجه النعماني في كتابه كالدّين والعلوم الحديثة، وحقوق الإنسان، وحقوق المرأة، والإرث والحقوق العامة للشعب وذلك بموازاة مباحث وجود الباري والنبوّة والمعاد والتأويل والعلاقة الجامعة بين الدّين والدّنيا (الخولي، 2014، صفحة 27). لذلك فإنّ قابليّة تجديد علم الكلام في مسائله بالمعنى الوارد راجع إلى حركته التكاملية وتطوراته التاريخية (قراملكي، 2002، صفحة 119).وبما أنّ التجاوز الكلامي الذي طرأ على الدّين جاء ليشمل جميع جوانبه فقد أثبت بذلك أنَّ الهدف من علم الكلام الجديد ليس الدفاع عن العقيدة فحسب بل عن الأمّة بأسرها.

6.المفاهيم بين علم الكلام الجديد والقديم: مناقشة وتحليل

لقد ظلّت الدّراسات الكلامية تُموّن التفكير الكلامي وتجذبه - كونها البنية الأولى لولادة الكثير من التساؤلات والآراء الكلامية –نحو أنساقها المحدّدة– ما جعل هذا العلم يبحثفي مسائل توضح لنا مدلول العقيدة داخل نسق لا يمكنه استيعاب قضايا أخرى، (الرفاعي، 2017، صفحة 38).

1.6.مفهوم الدّين

مع حركة البحث الكلامي، لم يكن للكلام التراثي نصيب في تناول مفهوم الدّين "إلاّ لغويا" (حامد، 2020، صفحة 13)، لذلك تبلورت الكثير من الاجتهادات الكلامية التي لم يخرج نطاقها عن الحديثبما «يرتبط بالذات والصفات والأفعال، والخير والشّر، والجبر والاختيار»(الرفاعي، 2017، صفحة 15)، ولم يكن هذا إلاّ في إطار مسائل القدماء، التي امتدّت من القرن الثالث إلى القرن التاسع الهجري، والتي يمكن إجمالها في ثلاثة محاور أساسية وهي: البحث عن الأمور العامة، والطبيعيات، والإلهيات (بدوي، 2009، صفحة 26)، فكانت الفكرة القديمة التي تدور حول الدّين هي العمل على إثبات النبوّة من أجل بناء الدّين فلم يخرج بهذا عن ثنائية الحق والباطل (حامد، 2020، صفحة 13).

وبالرّغم من كثرة تداول مصطلح الدّين إلا أنه يصعب تعريفه نظرا لتعدّد المعاني التي تراد منه، فاختلفت بذلك مفاهيمه وتعدّدت تعاريفه التي نحصرها كالآتي: التعريفات الشاملة للإيمان بالله والإلحاد، التعريفات المحصورة بالاتجاهات التي تؤمن بموجود فوق بشري، التعريفات التي تشمل الأديان الإلهيّة (التوحيدية وغير التوحيدية)، التعريفات الخاصة بالأديان التوحيديّة. (يوسفيان، الصفحات 22-27.)، وقد تبنّى حسن يوسفيان مفهوما واردا للدّين يتوافق مع التصورات الكلامية الجديدة، فعرّفه بأنّه:«مجموعةمن التّعاليم التّي تقدّم الإجابة عن أسئلة الإنسان الكبرى حول بداية الوجود ونهايته، والتي تقدّم للإنسان بعض التعاليم التي تساعده على تلمّس طريقه نحو غايات الخلق» (يوسفيان، صفحة 31).

2.6.مفهوم الوحي

لقد مهّدت الأقوال الكلامية لمفهوم الوحي وكرّستها في المنظومة الكلامية حتى احتلّ مكانة محورية، فتباينت الدّراسات حوله واختلفت بغض النّظر عن طبيعة اشتغال المتكلّمين فيه. يعرّفه الشيخ مناع القطان بأنّه: «كلام الله المنزّل على نبيّ من أنبيائه» (القطان، صفحة 30)، وصدر في الوحي المحمّدي تعريف

آخر له بأنّه:«ما أنزله الله تعالى على أنبيائه وعرّفهم به من أنباء الغيب والشرائع والحكم»(الهويمل، صفحة 14)، في حين عرّفه الشيخ محمد عبد العظيم الزّرقاني فقال: «أمّا الوحي فمعناه في لسان الشّرع أن يعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرّية خفية غير معتادة للبشر»(الزرقاني، 173هـ ، صفحة 56).

ولم تكن مناهضة الكلام التراثي قائمة على تغيير الممارسات العقائدية التي كانت تعمل على حفظ مدلول العقيدة فقط، بل تعدَّت ذلك لتتعاطى فكرة جوهر الوحي. فرأوا أن تعريفات المتكلمين القدماء له لم تعد كافية لتبرير ظاهرة النبوة الدّالة على صدق معجزة النبي (حامد، 2020، صفحة 15). وقد تصدّر مفهوم الوحي مع الشيخ محمد رشيد رضا وعرّفه بأنّه«عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة، والأوّل بصوت يتمثّل لسمعه أو بغير صوت. ويُفرّق بينه وبين الإلهام بأنّ الإلهام وجدان تستيقن النفس وتنساق إلى ما يطلب من غير شعور منها من أين أتى. وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسّرور» (محمد، صفحة 82). و«الوحي في الرؤية الإسلامية كلام إلهي وصل إلى البشرية عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلّم » (قراملكي، 2002، صفحة 96).

ويختلف الأمر في رعاية كلا العلمين – القديم والجديد –في تبنيهم لمفهوم الوحي بدءً باحتواء مسائل فقهية جديدة نشأت بمفهوم جديد له، وقد جعل عبد الجبار الرّفاعي تبنّي حداثية الوحي هو العلامة الفارقة بين ما يميّز المتكلّم القديم عن نظيره الجديد. ويقول في هذا الصّدد:«وقد اعتبر الباحثين المعاصرين علم الكلام عقليٌّ وأقرّوا بأنّه جاء ليحافظ على شريعة من الشرائع، ويحاول تبيين مفاهيمها الدّقيقة وتوضيح تكامل المعرفة الدّينية من خلال الاستعانة بالتحليل اللغوي والأدلّة المنطقية» (قراملكي، 2002، صفحة 68)، ولكي نحاول تقريب التحليل الموضعي لمفهوم الوحي في ظل حركية الآفاق العقلانية التي تستمّد أساسها من العقل البشري، سنحاول شرح العملية الديناميكية التي سارت على نهج المتكلّمين من خلال التّصور الدّفاعي الذي تبنّوه قديما. فالهجوم الذي يقع على المتكلّمين في مواجهة الخصوم كل مرة، يؤثر سلفا في الموقف أو السياق الذي يتخذونه من خلال ردّة الفعل الصادرة من المدافعين عن العقيدة والطريقة التي يواجهون بها خصومهم، ما يجعل هذه العمليات عبارة عن نظم

ديناميكية تُستعمل في كلّ نوع من الأعمال العقلية (قراملكي، 2002، الصفحات 68-69)، وهو «ما يجعل عمل الإلهيات ينبري تحت ضوابط الوحيانية»(قراملكي، 2002، صفحة 70)، فأعادوا بناء فهمهم للرؤى الدينيةعن طريق استخدام العقل.

ويقدّم محمّد إقبال في هذا الصّدد تعريفا فلسفيّا عقلانيا للوحي فيذكر الميزة الخاصة لشخصية النّبي كونه الكائن المتناهي الذي يغوص في أعماق حياته الروحية اللانهائية، فيقوم بتلقّي الأسرار الوحيانية الإلهية ليطفو مرّة أخرى وبدافعية أقوى تكشف لنا عن توجّهات جديدة في مقابل تحطيم كلّ ما هو لاهوتي صرف، بيد أنّ الاتّصال بأصل الوجود لا يقتصر على النّبي وحده وإنّما يشمل كافة النّاس وقد ظهر هذا جليّا في آلية استخدام القرآن الكريم لكلمة الوحي حينما اعتبره صفة عامة للحياة. (إقبال، 1990، صفحة 143).

أمّا فيم يتعلّق بمسألة ختم نبوّة محمّد –كونه خاتم الأنبياء – يقدّم لنا محمّد إقبال تفسيرا لذلك مرتبط بما تناولناه سابقا، حيث يقسّم مرحلة نموّ البشرية إلى عالمين اثنين: القديم والجديد، فالقديم يمثل عالم يستمد فكره من الطّاقة النّفسية التي تزوّده بطرق للسّلوك سابقة التّجهيز وهي حالة غير عقلانية يستحيل أن ينبني عليها فكر منتظم يتناسب مع التّطور الاجتماعي، والجديد يمثّل العالم الحديث القائم على العقلانية والعقل الاستدلالي (إقبال، 1990، صفحة 144).

هذا يدلّ أنّ الإسلام حسب رؤية محمد إقبال بمثابة ميلاد العقل الاستدلالي فهو لا يتعارض مع المعرفة الحديثة، إلاّ أنّ الإشكال يبقى ظاهرا في آلية قراءة النّصوص، فالقراءة المعاصرة وإن استطاعت الوصول إلى معان جديدة إلاّ أنّها تبتعد بذلك عن الحقل اللغوي التّداولي دون تقديم أي توضيحات عن كيفية استخراج المعاني والدّلالات من النّصوص. حتى يتأسس مفهوم قويّ للوحي.

وما نلحظه في تعريف مصطفى ملكيان، اعتماده على منطلق مختلف عن السّابق، فتناول الوحي بوصفه مصدر هام من مصادر المعرفة، وقام بدراسة الجذور اللغوية الخاصة بكلمة الوحي في القرآن الكريم، وذلك ربطا بمعانيها المتعدّدة، واستقر على تعريف خالص للوحي بأنّه: «الرسالة الإلهية الخاصة بالأنبياء » (ملكيان، 2010، صفحة 82). وهو ما شكّل مدار البحث في إحدى جزئيات كتابه.

وعلى هذا فإنّ الرّسالة تحمل خصائص عديدة وضّحت لنا مقتضياتها المعرفية الواجب إدراكها في سياق الاتصال السماوي والوحياني حيث تميزت ب: الوضوح المطلق للأنبياء ولعامة النّاس، وأنّ الرسالة لم تأت عبثا، بل وجاءت مصحوبة بجملة من الآيات الدّالة على صدق نبوّة محمد صلى الله عليه وسلم. (ملكيان، 2010، صفحة 82)، ثم اتخاذ حيثيات المعرفة الوحيانية قد وصل ولحدّ كبير إلى اكتمال بناء الآراء العقيدية، فالكلام الجديد الذي امتلك هذا المفهوم:«لا يختص بوحدانية الله (جل جلاله) بل وبكل قواعد العقيدة الإسلامية خصوصا النّبوة» (التميمي، 2018، صفحة 261).

7.مِن الجدل العقائدي إلى التواصل الموروث

رأينا أعلاه كيف أولى علم الكلام القديم اهتماما أكثر للمسائل العقائدية البحتة فانطبع بطابعها القياسي، وأغفل بذلك القضايا المتعلقة بأصول الاعتقاد والواقع كالسياسة والاجتماع والتربية، وتمحورت وظيفته بشكل خاص حول تبيين الأصول العقدية والإيمانية وإثباتها، والرّد على الشبهات (راجل، 2011، صفحة 236). فكان لزاما على علم الكلام الجديد أن ينبري للأمور التي تصرف الإنسان عن التديّن السليم وفق الفطرة السمحة، فانتقلإلى «تفسير وفهم وتحليل المعتقدات في ضوء معطيات الفلسفة وعلوم الإنسان والمجتمع »(محمود، صفحة 17)؛ أي من جدلية الكلام الإلهي إلى البحث في تعاليم الوحي وحقيقته. «فبدل أن يستغرق الكلام في الدّفاع عن تعاليم الدّين ومهاجمته تعاليم الآخر، سيحاول تفهيم تعاليمه للطرف الآخر عن طريق التبيين والاستدلال» (شرع، 2011، صفحة 264). لهذا كان هدف الكلام ـ من هذا المنظور ـ هو تحصيل المعرفة الدّينية. وذلك لا يتنافى مع التّصور الدفاعي لغايته الأولى.

وبناءً على هذا سيكتسب الوحي ـ رغم تعاليه (**Transcendance**) ـ هويّة تعليميّة ودوراً توعوياً بما يختلط به من الحقائق جراء احتكاكه بالواقع الذي لا يحول بينه وبين إطلاع الناس عليه سوى الجمود الفكري والعزوف عن تطوير استراتيجيات الكلام الذي لا يمكن الاستغناء عنه بل يُعتدّ به لكونه يجري مجرى الحِجاج ولاسيما بطابعه الشفاهي الذي يلتمس الفهم، وتُستخرج منه الحُجج قابلة التحويل إلى « واسطة معرفية بين الوحي وذهن ولغة المتخاطبين »(قراملكي، 2002، صفحة 93)؛ أي بين الكتاب والسنة وبين أذهان المتخاطبين في الواقع.

ولا ننسى هنا أنّ الفهم عن النصوص لم يأخذ شكله الاسترجاعي داخل دائرة النظريات اللغوية التي رأينا كيف ولماذا انفتح عليها علم الكلام الجديد . لا شكّ بنفس المظاهر الاستدراجية التي تجلت في الهرمينوطيقا . إلاّ «عندما استشكل النص المكتوب على تغير الفهم في بيئة ثقافية مختلفة وفي مجال لغوي تحللت رموزه إلى إشارات تكاد تعمل ضدّ اللّغة ذاتها» (عمارة، 2007، صفحة 112) . لذلك فإنّ مسألة الانتقال من الجدل القديم القائم بين الفِرق والطوائف إلى التجديد في مسائل الدّين بدون إحداث قطيعة صادمة*[3] ، إنما يمثل لنا الحياة العقلانية القادرة على مواجهة ما يعترض الإنسان في الوقت المعاصر، وإنّ الحاجة إلى قيادة علم الكلام الجديد لذلك الطّابع الحواري التفاهميإنّما «هو نوع من التخاطب مع الآخر» (قراملكي، 2002، صفحة 93)، فيصحّ بذلك أن تكون «هذه الصفة الحوارية داعيا لحمل الكلام على معنى المناظرة» (طه، 2000، صفحة 71)، وبالتالي السعي نحو الفهم والإفهام وتحقيق التّواصل بين الكتاب وقارئه وبين المتكلمين ككلّ.

8.الرؤى المقاصدية في علم الكلام الجديد

لم ينفك علم الكلام عن ترويض عقل الإنسان المتدبِّر بمجادلات ومحاججات ذهنية تجريدية قائمة على مبادئ فلسفية ودينية (لاهوتية إسلامية) في الوقت ذاته، بل وعمل على حصر نظر المتكلم في مسائل تخدم حفظ العقيدة من الشبهات.الأمر الذي أدّى إلى إجراء تحديثٍ مسّبعض الجوانب الخاصّة بعلم الكلام عن طريق صرف نظر الإنسان إلى القضايا التي تربطه بتعاليم الوحي؛ أي الانتقال إلى معرفة الدين.

علاوةً على ذلك، فإنّ إلحاق النّظرة الموضوعية بالتّوجه الجديد لعلم الكلام يوضّح لنا إنشاء تلك المعرفة العمليّة التي تعكس مقاصد الشريعة، ومنه فإنّ التّعرض لها يتوقف أساسا على الوعي الخالص بالمقاصد وكيفية العمل بها على نحو صحيح. ولعلّ أبرز مَن تناول قضية مقاصد الشريعة بالتصنيف والتأليف هو محمد الطاهر بن عاشور (1879 . 1973) حينما قال إنّه « لا يمتري أحدٌ في أنّ كلَّ شريعة شُرعت للناس أن أحكامها ترمي إلى مقاصد مرادة لمشرّعها الحكيم تعالى، إذ قد ثبت بالأدلة

[3] * لا نعني هنا بالقطيعة التنصل، مع العلم أن القطيعة تصلح حينما تكون ضرورية، خاصة لما تكون مرحلية ومتدرِّجة.

القطعية أنّ الله لا يفعل الأشياء عبثاً » (الطاهر بن عاشور، 2011، صفحة 15)، ثم وضّح غايتها حينما أقرنها بما ينفع الإنسان وما يضمن له سعادته الفكرية والاجتماعية، وأكدّ أنّ مقاصد الشريعة من التشريع كان لأمر أعم وهو «انتظام أمر الأمّة» (الطاهر بن عاشور، 2011، صفحة 15)، وإصلاح أحوال شؤونها من أجل استبقاء عظمتها؛ لأنّ «قراءة التراث هو بمثابة حلٍّ لمشاكل المجتمع والدّولة وتعزيز وحدة الأمّة وقوة الدّولة لتحقيق المصالح الدنيوية والأخروية » (مفتاح، 1994، صفحة 33)، لتنتج في الأخير عطاءً حضارياً يتماشى ومتطلبات العصر.

ومِن المؤكّد أنّ المصلحة العامة للأمة تتحقق بحفظ الدّين من الزّوال، وحفظ الوحي من التغيير، وحفظ السنّة من المسوّغات العلمية الطاعنة للدين، ولما كانت الوظيفة التي تمثّلها مقاصد الشريعة متمثّلة في التعريف بصفات الأعمال الإنسانية وتبيين مفعولها، كان لابدّ من العمل على تحقيق مصلحة الإنسان، فشرّعت له شريعته بمقاصدها حقوقاً مثّلت فروعا أساسية اهتمت بها مقاصد الشريعة، وفي الوقت ذاته كانت تمثّل محاور علم الكلام الجديد، لذلك لا يستطيع أن يتناول مثل هذه المسائل دون رؤية مقاصدية.

9.الخاتمة

نستخلص ممّا سبق، وفي ضوء ما حاولناه مِن استكشاف التوفيق الطبيعي والعفوي بين علم الكلام الجديد والهرمينوطيقا الملتئمة في ملتقى الطرق بين كلٍّ مِن التأويل النصي والفهم العقلي والرؤى المقاصدية، أنّ أهمّ درسٍ يتمثل في كون التأويل أحد الركائز البشرية المميّزة التي تبرز من خلالها علاقة الوحي النصي بملكة الفهم ـ من جهة، والأفهام المختلفة والمشروعة ـ من جهة أخرى: وهذا كمطلب بناء معرفي تعليمي جدير بالاهتمام في أيامنا. وهناك قضية أخرى ذات الصلة بهذا التداخل غير العشوائي، تحيلنا على سنَّة التواصل الحميدة والتفاهم، حيث أنه بقدر ما يكشف النص عن كلام الله تعالى، فإنه يتطلب حقيقة وجودية أخرى تتمثل في مطلب الوساطة التي تفتح المجال لكل من الوحي والنبوة والتفسير بأن يلعبوا الدور المنوط بكل منهم في سبيل تدعيم العقيدة المرشِدة بما تقتضيه من أبواب الإقناع العقلي والاجتهاد الفطري، وبدعوة الفرقاء إلى النزول من أبراج تفكيرهم المثالي وجدالهم السجالي نحو معالجة مشكال الأمة ومسائل

المجتمع والفرد على السواء: وهو ما توسَّمته بعض التقاليد التي بادرت إلى التوسُّط بين علم الكلام الجديد والأصيل والدرس الهرمينوطيقي المثاقِف.

قائمة المصادر والمراجع:

.Adam, J.-M.(1999). Linguistique textuelle.paris:Natha

إبراهيم بدوي. (2009). علم الكلام الجديد: نشأته وتطوّره. بيروت: دار المحجة البيضاء.

أركون, م. (2005). القرآن :من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني . بيروت : دار الطليعة للطباعة و النشر.

التميمي, ق. ح. (2018). علم الكلام الإسلامي في دراسات المستشرقين الألمان . الجزائر: ابن النديم للنشر و التوزيع.

الخولي, ي. ط. (2014). الطبيعيات في علم الكلام . مصر : هنداوي للتعليم و الثقافة.

الرفاعي, ع. ا. (2017). موسوعة فلسفة الدين (**Vol**. ج4). بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر.

الزرقاني, م. ع. (173هـ). مناهل العرفان في علوم القرآن . دار إحياء الكتب العربية .

الفارابي, أ. ن. (1996). إحصاء العلوم . بيروت: دار ومكتبة الهلال .

القطان, م. (**s.d**.). مباحث في علوم القرآن .السعةدية : دار السعودية .

المدن, ع. (2014). المسألة الدينية و محطات الوعي الثلاث في الثقافة العراقية .بغداد : مركز دراسات فلسفة الدين.

أمين, أ. (**s.d**.). ضحى الإسلام. القاهرة : ضحى الإسلام مكتبة النهضة المصرية .

بول ريكور. (2006). نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى. بيروت: المركز العربي الثقافي، الدار البيضاء.

تركي بن سعد بن فهيد الهويمل. (بلا تاريخ). الوحي: تعريفه،وانواعه، وكيفيته وتفنيد شُب الشاحدين له. قسم القرآن وعلومه– كلية أصول الدين– جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

جينروند, و. (2014). تطور الهيرمونطيقا اللاهوتية : من البدايات إلى عصر التنوير ،قضايا إسلامية معاصرة. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين.

حامد, ح. ف. (2020). علم الكلام الجديد :المفاهيم و المنهج والموضوع. الكزيت : بيروت.

حباس, ه. (2016). جدلية علاقة المقاصد بالتأويل . الباحث , 106.

حمو, ذ. ح. (**s.d**.). لسانيات التلفظ و تداولية الخطاب. تيزيوزو:دار الأمل للطباعة و النشروالتوزيع.

خلدون, ع. ا. (1988). ديوان المبتدأ و الخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر. بيروت: دار الفكر .

دايك, ت. ف. (2000). النص والسياق: استقصاء البحث في الخطاب الدلالي والتداولي. (غ. ا. تنيتي, **Trad**.) بيروت: أفريقيا الشرق.

دميري, خ. ج. (2016). قراءة النص الديني بين التأويلية و التأويل (وموقف علم الكلام المعاصر منها).المعيار, 437.

رشيد رضا محمد. (بلا تاريخ). الوحي المحمّدي. بيروت: مؤسّسة عز الدين للطباعة والنشر.

ريكور, ب. (2001). مهمة الهيرمونطيقا. (خ. حامد, **Trad**.) دمشق: وزارة الثقافة.

شرع, ع. أ. (2011). الهيرمونطيقا وعلم الكلام الجديد. سلطنة عمان : وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

عبد الرحمان طه. (2000). في أصول الحوار وتجديد علم الكلام . بيروت: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحيم موفق. (جانفي, 2021). مقاربة نقدية لجدلية العلاقة بين علم الكلام وأصول الفقه: صفة الله تعالى أنموذجا. الإحياء(28).

عبد العزيز راجل. (2011). علم الكلام: من إثبات العقائد وبيانها إلى حل الإشكاليات المعاصرة. التفاهم(31).

عبد الغني عكاك. (مارس, 2017). علم الكلام وسؤال المشروعية. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية(28).

عبيدي, س. (2011). علم الكلام الجديد كآلية من أليات إصلاح وتجديد الخطاب الديني . سلطنة عمان : وزارة الأوقاف و الشؤوت الدينية .

عمارة, ن. (2007). اللغة و التأويل :مقاربات في الهيرمونطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي . الجزائر : منشورات دار الإختلاف.

قراملكي, أ. (2002). الهندسة المعرفية للكلام الجديد. بيروت:دار الهادي للطباعة و النشر.

محمد إقبال. (1990). تجديد الفكر الدّيني في الإسلام. القاهرة:مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

محمد الطاهر بن عاشور. (2011). مقاصد الشريعة الإسلامية. بيروت: دار الكتاب اللبناني.

محمد علي محمود. (بلا تاريخ). عبد الجبار الرفاعي وموقفه من علم الكلام الجديد. تم الاسترداد من**https://al-aalem.com/article/51651**.

محمد مفتاح. (1994). من قضايا التلقي والتأويل. بيروت: الدار البيضاء للنشر والتوزيع.

مدكور, إ. (**s.d**.). في الفكر الإسلامي .سميركو للطباعة والنشر.

مدن, ع. (2014). المسألة الدينية ومحطات الوعي الثلاث في الثقافة العراقية .بغداد:مركز دراسات فلسفة الدين.

مصطفى ملكيان. (2010). العقلانية والمعنويّة .بيروت:مركز دراسات فلسفة الدين –بغداد– ، الدار العربية للعلوم ناشرون.

يوسف بن عبد الله حميتو. (2013). تكوين ملكة المقاصد.بيروت:مركز نماء للبحوث والدّراسات.

يوسفيان, ح. (**s.d**.). دراسات في علم الكلام الجديد. سلسلة الدراسات الحضارية.